

# اليمن كما يراه الآخر

## (لوسيين تامينيان)\*

### مراجعة طلحة حسين فدعق

يعرض الكتاب سلسلة من الدراسات الأنثروبولوجية قامت بمراجعتها وتحريرها (لوسيان تامينيان)، وهي جزء من بحوث متعلقة باليمن ومنشورة باللغتين الإنجليزية والفرنسية قام المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية بترجمتها ونشرها في سلسلة من الإصدارات. ويعتبر هذا الكتاب الإصدار الثاني للمعهد. وهو يمثل في الحقيقة خطوة رائدة في تعريف القارئ العربي بأهم الدراسات الأنثروبولوجية المتعلقة بمنطقة جنوب الجزيرة العربية والتي اعتبرت ثقافتها الغنية عامل جذب للأنثروبولوجيين الغربيين. وقد كان نشر تلك الدراسات بغير اللغة العربية عائقاً بين القارئ العربي وبين معرفة أهم ما نشر حول مجتمعه وثقافته من دراسات صيغت وفق رؤية الآخر وتفسيراته.

احتوى الكتاب على عرض لاثني عشرة دراسة أنثروبولوجية تناولت نواحي مختلفة من الحياة الاجتماعية والثقافية في اليمن، حيث وزعت على ثلاثة أبواب رئيسية هي على التوالي: التراتب الاجتماعي، والبنى السياسية والقانون، والدولة الوطنية الحديثة.

في مقدمتها لكتابها تناولت تامينيان الذات والآخر وغياب الحوار كمدخل لعرضها لتلك الدراسات، فألقت الضوء على ما تعرضت له البحوث الأنثروبولوجية من مراجعة نقدية شاملة في الستينات وذلك من قبل جيل جديد

---

(\*) لوسيان تامينيان، اليمن كما يراه الآخر (دراسات أنثروبولوجية مترجمة)، صنعاء: المعهد الأمريكي للدراسات اليمنية، 1997.

من الأنثروبولوجيين، فبعد أن كان الاهتمام بالناحية الموضوعية والأساليب العلمية هو السائد أصبح الاهتمام يتجه لكيفية عمل الأنثروبولوجيا، حيث كانت نقطة التحول الرئيسية هي كتاب الاستشراق لإدوار سعيد، الذي كان له دور كبير في تحديد منطلقات الكتابة حول العلاقة بين المعرفة والسلطة، والذي ألقى الضوء على كيفية تأطير الهيمنة الغربية الاقتصادية والسياسية على الدراسات الأنثروبولوجية والأطر المنهجية المنتجة للمعرفة عن المجتمعات الأخرى. وقد أدى ذلك إلى إعادة النظر إلى المعرفة الأنثوغرافية واستجدت ملامح جديدة ميزت هذه المعرفة. وقد استعرضت تامينيان ملامح الموجة الجديدة من الكتابات الأنثوغرافية فذكرت أن من أهمها الاهتمام بالذات - موضوع الدراسة - وإبراز صوت الآخر في النص المنتج. ومن هنا ظهرت كتابات إنثوغرافية تجريبية تحاول إعطاء الآخر صوتاً في النص النهائي أو تبرز دور المؤلف بعد أن كان مخفياً خلف خطاب الموضوعية. وقد تساءلت المحررة حول المدى الذي يسمح به لظهور صوت الآخر، وفي رأيها أن تلك الأصوات تشذب من خلال الترجمة والكتابة التي يفرض شروطها منتجو تلك النصوص ومستهلكوها وهم غالباً من الأكاديميين الغربيين، وبالتالي تظل العلاقة غير متوازنة بين المنتج والمنتج عنه. والملمح الثاني لتلك الموجة النقدية هو الاهتمام بكيفية تدوين آليات العمل الميداني وكيفية بلورة الباحث لمعرفته عن الآخر. وهنا كما ترى المحررة يظهر الجدل حول إشكالية العلاقة بين الذات والآخر في النص الأنثروبولوجي، ذلك الجدل الذي بقي محصوراً ضمن أكاديميين يعملون في الحقل الأكاديمي الغربي. وبالرغم من كون ذلك الآخر موضوعاً للجدل إلا أنه لم يتحول إلى طرف محاور لأنه ومجتمعه بقيا بعيداً عن تناول تلك النصوص المنتجة عنهم. وقد طرحت تامينيان تساؤلات هامة حول أهمية ردم الهوية الثقافية واختراق حاجز اللغة عن طريق ترجمة تلك الدراسات، وتمكين الآخر من الاطلاع على ما كتب عنه وإعطاؤه فرصة المحاوره لقبول أو رفض تلك الكتابات. وهي ترى أن ذلك ربما يكون مقدمة لصياغة فكر أنثروبولوجي جديد ينطلق من كتابات ورؤية عربية تجمع في حوارها بين الفكر الاجتماعي العربي من جهة، والخطاب الأنثروبولوجي

الغربي من جهة أخرى. وبعد استعراض موجز لبعض الجهود النظرية في أنثروبولوجيا الشرق الأوسط عامة واليمن خاصة، تنطلق المحررة في عرض دراسات هذا الكتاب والتي بدأتها بباب التراتب الاجتماعي مستعرضةً من خلاله بعض الدراسات التي دارت حول جماعات الرتب وطبيعة العلاقات بينها وتجليات ذلك على الحياة الاجتماعية والثقافية. وأول تلك الدراسات هي ل عبد الله بوجرا عن (الصراع السياسي والتراتب الاجتماعي في حضرموت). والذي اهتم بأحد مظاهر التراتب وهو الزواج إلى أعلى الذي يطبق على النساء فقط حيث يفرض على نساء أعلى الرتب أي السادة الزواج الداخلي، ويلقي بوجرا الضوء على الصراع (العلوي/الإرشادي) بين الجالية الحضرمية في إندونيسيا حول هذا الموضوع، والذي بدأ عندما تزوجت عام 1905 شريفة من السادة من مسلم هندي، وهذا الزواج محرمٌ في عرف السادة حسب قاعدة الزواج الداخلي التي تفرض على الشريفة الزواج من داخل نطاق السادة. وقد كان هؤلاء السادة هم المرجعية الوحيدة في حضرموت في تفسير النصوص الدينية، وكان لهم تفسير لزواج الكفاءة بما يؤكد تمايزهم عن باقي الفئات، ولكن ظهور مرجعية منافسة بين الجالية في أندونيسيا متمثلة في مجلة المنار في مصر، وحركة الإصلاح الإسلامي، واختلاف تأويلاتهما عن تأويلات السادة أدى إلى حدوث صراع بين السادة العلويين ومعارضيه من الإرشاديين (الفئة الحضرمية من غير السادة) وقد طرح بوجرا في تحليله لهذا الصراع عدة أسئلة هامة وهي: لماذا تركز الجدل تقريباً وبشكل كلي حول نظام التراتب الاجتماعي؟ ولماذا حدث الصراع في مجتمع المهاجرين ولم يحدث في حضرموت ذاتها؟ وما هي دلالة هذا الصراع للمجتمع ككل؟ وللإجابة على التساؤل الأول قام بوجرا بإلقاء الضوء على نظام التراتب الاجتماعي الذي يميز المجتمع الحضرمي والذي يقسم المجتمع إلى ثلاث شرائح مترتبة أفقياً هي: السادة، والمشايخ أو القبائل، والمساكين. وكيف أن السادة (وهم الذين يرجعون في نسبهم للنبي محمد عليه الصلاة والسلام) يحتلون المرتبة العليا وقد ميزوا أنفسهم بمميزات خاصة منها الألقاب واحتكارهم للمرجعية الدينية إضافة إلى لعبهم أدواراً سياسية واقتصادية هامة. أما باقي الفئات فتحتل رتباً

أدنى ومميزات أقل من السادة، ويرى بوجرا أن نظام التراتب هذا يؤثر على جميع أوجه النشاط في الجالية الحضرمية كما يظهر في مظاهر الاتصال اليومي وأساليب المخاطبة والمصافحة والجلوس. ومن أهم رموز هذا التراتب هو قاعدة الزواج من مرتبة أعلى الذي يسمح للرجل أن يتزوج من امرأة من شريحة أدنى من شريحته وليس من شريحة أعلى. وهذا يعني أن الشريفة ذات النسب العالي والرفيع لا يمكن أن تتزوج من رجل من الشرائح الدنيا، وقد برّر السادة ذلك بتفسيرهم لقاعدة الكفاءة في الإسلام. ففي حضرموت فسرت القاعدة لدعم عُرف الزواج من مرتبة أعلى بينما هناك تفسيرات أخرى للقاعدة كما أوضح محرر مجلة المنار المصرية، وهنا تركز الجدل العلوي/الإرشادي حول الكفاءة. أما لماذا حدث الصراع في مجتمع المهاجرين في أندونيسيا ولم ينتقل إلى حضرموت ذاتها فقد فسره بوجرا بأن القاعدة المادية للسادة في حضرموت ورأسمالهم الرمزي لم يضعفا بل على العكس ازدادا قوة نتيجة لعائدات السادة من المهجر. لكن هذه القاعدة تخلخلت في المهجر ذاته كما تزعزعت سلطتهم الدينية نتيجة عدة عوامل منها: أن الجالية كانت جزءاً من نظام سياسي متطور (الإدارة الاستعمارية البريطانية في سنغافورة، والهولندية في إندونيسيا)، إضافة إلى مشاركة الحضارم في النظام الاقتصادي المعقد لهذين البلدين، وأيضاً فإن سلطة السادة الدينية لم يكن معترفاً بها من قبل النظام الاجتماعي الأوسع للبلدين. ويطرح بوجرا وجهة نظره التحليلية للإجابة على السؤال الأخير حول دلالة هذا الصراع فيرى أن ما حدث بين العلويين والإرشاديين هو في حقيقته صراع على السلطة، فالسادة أرادوا المحافظة على الوضع القائم لأنه يؤمن لهم السلطة السياسية في حضرموت وخارجها بينما سعى الإرشاديون لإصلاح شؤون الجالية في الخارج وإلغاء نظام التراتب ليتمكنوا من تحقيق سلطتهم داخل الجالية وتبعاً لذلك في حضرموت ذاتها. وهكذا أدى التناقض بين كل من الطرفين إلى صراع في المجتمع المعقد التركيب (مجتمع الشرق الأقصى) بينما في حضرموت لم يتطور الصراع (لأنه مجتمع بسيط).. أو هكذا يرى بوجرا.

أما توماس جيرهولم فيعالج في دراسته (دراما المدينة) علاقة اللامساواة

في مجتمع مدينة مناخة، وكيف يعاد إنتاج هذه العلاقات.. وكيف يتم تعزيزها، وهو يستخدم الدراما ككناية وتدليل على رؤيته للنظام الاجتماعي. ولفهم ما يجري وتحليله ينظر للمدينة كمسرح تتجسد من خلاله مشاهد الحياة اليومية، تلك المشاهد التي تحتوي على جانبين هما: العالم الفيزيقي الذي صنعه الإنسان (الديكور)، والتفاعل الاجتماعي والمشاركة في مواقف اجتماعية ذات أدوار محددة مسبقاً (المشاهد). وهكذا فإن الأفراد بلعبهم هذه الأدوار التي يحددها موقعهم الاجتماعي فإنهم غير قادرين على الفعل، وهم غير واعين لعلاقات اللامساواة التي ينخرطون في إعادة إنتاجها وتقويتها. كما يرى جيرهولم أن المدينة ذاتها تعكس النظام الاجتماعي السائد من خلال تجسيدها لثلاثة أبعاد تمثل اللامساواة الاجتماعية كالآتي:

- يتم إسقاط المفاهيم المحلية للتراتب بوضوح في تنظيم المدينة، فمناخة العليا تقطنها الأسر الرفيعة النسب في حين أن مناخة السفلى تقطنها الأسر من الطبقات الدنيا بينما تتوزع مساكن الفئات الوسطى بين الطرفين، وهكذا فإن الموقع التراتبي الاجتماعي يمثله الاختلاف في درجات الارتفاع في توزيع المساكن.

- إن المدرجات الزراعية المتعرجة والمائلة للأنظار والتي تمثل وسائل الإنتاج الوحيدة هي ملك للأسر النبيلة الغنية، في حين أن أراضي صغار الملاك تقع خارج مجال الرؤية.

- توزيع السلطة يظهر بوضوح ويبرز مكانة الفئة العليا حيث توجد في القمم مخازن الحبوب وثكنات الأسلحة.. وهكذا ينقل مشهد تنظيم المدينة رسالة أن من يسكنون القمم يشغلون أيضاً أعلى السلم الاجتماعي.

ومن خلال تحليله لواقع الحياة اليومية (المسرح) في مناخة يقسم جيرهولم فضاءها إلى ثلاثة أماكن رئيسية (ديكورات): السوق - المسجد - المقيل. ومن خلال كل قسم يحاول تحليل أدوار الأفراد كما تتضح من خلال تفاعلهم مع بعضهم بعضاً (المشاهد) على خشبة المسرح ذاتها. ففي مشهد

السوق مثلاً يقدم لنا وصفاً دقيقاً للمكان ومحتوياته والأنشطة المختلفة الدائرة فيه وتحركات الفئات الاجتماعية (السادة - القبائل - العرب - النقص)، ثم ينتقل إلى تحليل مضمون التفاعل الاجتماعي بين تلك الفئات واتجاه العلاقات الاجتماعية ودورها في خلق التفكك أو التماسك الاجتماعي. ولا يكتفي بذلك فقط بل يحلل أيضاً السلوك الشخصي واستخدام الفضاء المكاني والتقارب الجسدي أثناء التفاعل بين تلك الفئات، إضافةً إلى طقوس التحية والدلالات الرمزية لها... وكيف يعكس ذلك كله علاقات اللامساواة. وهكذا يخلص إلى أن الحياة الاجتماعية للسوق هي نظام تفاعل مغلق يمسرح باستمرار المركز الاجتماعي للأشخاص. ونفس الشيء يحدث في المسجد والمفرج (المكان المخصص لتخزين القات)، إلا أن الفرق بين الأماكن الثلاثة يكمن في أن المفرج يسمح بتمثيل التراتب الاجتماعي بصورة تامة وأكثر فعالية من الموقعين الآخرين. وبالرغم من أن التفاعل داخل المسجد يمثل نقيض علاقات اللامساواة إلا أن جيرهولم في تحليله لا يعتبره جزءاً من التوقعات الثقافية لسكان مناخة بحيث يمكنهم من إدراك علاقات اللامساواة. ويخلص من ذلك إلى أن نظام اللامساواة هو في حقيقته نظام متشابك مع مؤسستين غير قبليتين هما: السوق والمسجد، وأنه يتعزز عن طريق التنشئة الاجتماعية التي يدرك بها الفرد مكانته في المجتمع بمساعدة مربين مروراً بنفس العملية في جيل سابق. وفي رأي جيرهولم أن علاقات اللامساواة لن تتغير ما دامت متطابقة مع التوقعات المحددة ثقافياً، وأن التغيير يحدث فقط عندما تصبح غير متطابقة مع الإيديولوجيا السائدة. ومن هنا فإن سبيل التغيير هو الأفكار الجديدة التي قد تأتي مع مجموعتين هما: العمال المهاجرون وطلاب المدارس الثانوية العائدون من صنعا، فهؤلاء قد يصبحون العامل الأقوى في عملية التغيير الاجتماعي.

أما شيلا وير في دراستها لـ (الدلالات الاجتماعية والطقسية لجلسات القات) في منطقة رازح، فقد ركزت على دراسة مكانة ودلالة (المقابل) في الثقافة اليمنية ووظائفها المختلفة، وكيف يبرز التمثيل الفضائي التراتب الاجتماعي من خلال تلك المقابيل، مقارنة مع الأسواق الأسبوعية أو جلسات

حل الخلافات بين القبائل، ورأي وير هنا يختلف مع جيرهولم في تحليله للسوق كمكان لعرض الرتبة الاجتماعية حيث ترى فيه تعبيراً عن نظام جديد قائم على الفردية والثروة، أما جلسات التوسط بين القبائل المتنازعة فهي على العكس من المقيبل تشكل تمثيلاً فضائياً لعلاقات المساواة حيث يجلس المشاركون في حلقة يتوسطها الوسيط. وفي دراستها تلقي وير الضوء على المقاييل من حيث تعريفها، أنواعها الرئيسية (مقاييل الضيافة - المقاييل اليومية)، كما تبرز وصفاً دقيقاً لمحتويات مكان المقيبل وكيفية تأثيثه، وكيف يختلف ذلك حسب المكانة الاجتماعية لصاحبه، أيضاً تذكر أن لهذه المقاييل جوانب اجتماعية وطقسية تتمثل في: التفاعل الاجتماعي من جهة والاتصالات الرمزية غير المعلنة من جهة أخرى، وكيف تبرز الوظيفة الاجتماعية من خلال ذلك كله لتثبيت المقاييل كمؤسسة اجتماعية بحد ذاتها لها هويتها ودلالاتها الثقافية. وتحلل وير الجوانب الاجتماعية والطقسية للمقاييل من خلال تحليل التفاعل الاجتماعي داخل تلك الجلسات. وترى أن جلسات القات لا تمثل منبراً للتفاعل الاجتماعي والأعمال التجارية فحسب بل تمثل أيضاً طقوساً ووسيلة للتعبير الرمزية عن النظام الاجتماعي. تلك الطقوس التي لا تعكس ما يحدث في المجتمع الواقعي فحسب بل تساهم أيضاً في تكوين ذلك العالم من خلال قوة الرموز الراسخة في أذهان وعواطف المشاركين، كما تساعد الطقوس على إنتاج البنى والقيم المميزة للمجتمع. وتدلل وير على ذلك بما يحدث في جلسات القات من تمثيل فضائي للمكانة الاجتماعية يتحدد بناءً على طقوس معينة من خلال ترتيب أماكن جلوس المشاركين بحسب مراتبهم الاجتماعية، أو من خلال ترتيب أثاث الغرفة ذاتها والحيز المكاني المتاح للجلوس، وأيضاً من خلال سلوكيات المشاركين أنفسهم تجاه بعضهم البعض، كما يبرز التفاوت في المكانة الاجتماعية أيضاً من خلال صيغ الخطاب المتبادل بين المشاركين وحتى طريقة مضغ أوراق القات وتنظيمها... وهكذا تدعم جلسات القات التراتبية الاجتماعية وتعكسها. فالفئات العليا كالسادة في صدر المجلس والمشايخ والقبائل في وسط المجلس، أما الخدم والجزارون فهم في أدنى المجلس. وتفرق وير بين المقاييل وبين غيرها من الطقوس الجماعية

(كحفلات الزفاف أو الختان) وهي ترى أن جلسات القات فردية تنافسية تجمع جماعات سريعة الزوال وتكوين العلاقات فيها اختياري، بينما المناسبات الاجتماعية الأخرى دائمة والحضور فيها إلزامي والعلاقات داخلها مساواتية تعاونية. وتقارن الباحثة هنا بين المقاييل ورقصة (اللعبة) التي تعتبر وسيلة لتكوين علاقات اختيارية، في حين أن المشاركة في المناسبات الجماعية شبيهة برقصة (البرع) التي تعبر عن هوية القبيلة والمشاركة فيها إلزامية. كما ترى أن المشاركة الطوعية في مجالس القات تتم وفق دافعين: إما الطموح الذاتي للفرد وتأكيد الانتماء عن طريق الالتحاق بمقاييل الجماعة التي يؤكد لها ومن خلالها هويته الاجتماعية، أو بدافع الضغوط الاجتماعية التي تجبره على الحضور وإلا فقد مكانته ومركزه الاجتماعي. وهكذا تصبح مجالس القات وسيلة لتحقيق التكيف الاجتماعي.

أما دراسة ستيفن كيتون (سلام نحية: دلالات صيغ التحية في مرتفعات اليمن) فهي تعالج كيفية إعادة إنتاج الأدوار الاجتماعية من خلال الحدث الكلامي. حيث تركز على صيغ التحية باعتبارها مقدمة للتفاعل الاجتماعي، واعتبار أن الحدث الكلامي لا يعكس أو يعبر عن الشخص فحسب بل يخلقه أثناء التفاعل الاجتماعي. وقد حاول كيتون معرفة كيفية التحية التي يتم بها ذلك عن طريق تبنيه اتجاه الأنثروبولوجيا التأويلية وتركيزه على المنهج المعروف بـ (إثنوغرافيا التواصل) الذي يدرس التخاطب بأشكاله المعقدة ضمن سياقاته الثقافية والاجتماعية وتحليله اللغة ومدلولاتها الرمزية. وكان الهدف الرئيسي للدراسة معرفة كيف يتم تشكيل تلك الشخصية من خلال صيغ التحية. لقد لاحظ كيتون اختلاف صيغة الترحيب في التفاعل اليومي بين فئتي السادة والقبائل. وتوصل إلى أن تلك الصيغ في حقيقتها تستخدم لخلق الشكل العام للشخص (أي التصور الفثوي له) في نطاق التفاعل الاجتماعي. فالتحية هنا تخلق المسرح وتحدد إطار التفاعل وبدونها لا يستمر هذا التفاعل، وهو يرى أن اللغة المستخدمة في الحياة اليومية ليست عشوائية بل مشروطة بالأدوار الاجتماعية للمشاركين ومكانتهم. وقد ركز كيتون في دراسته على ثلاث نقاط رئيسية:



● قيم المجتمع اليمني اللازمة للتشكيل الاجتماعي للشخص، حيث ركز هنا على كل من قيمتي الورع والشرف، وكيف أن الورع كقيمة يشكل إيديولوجية السيد في حين أن الشرف تدور حوله إيديولوجية القبيلي. وتؤكد هاتان القيمتان من خلال صيغ الخطاب والتحية والممارسات المرتبطة بهما.

● المفهوم الفتوي لكل من الرجل - السيد والقبيلي - وهنا يعرض كيتون كيف أن قيمة الورع عند السادة تؤثر على تصورهم للعلاقات الاجتماعية التراتبية. ففي تصورهم أن العلماء هم قادة المجتمع الذي يوجب عليهم المحافظة على السلام والابتعاد عن العنف، أما قيمة الشرف عند القبائل فتجعل تصورهم للعلاقات الاجتماعية قائماً على المساواة وليس التراتبية.

● أسلوب التحليل التداولي الذي ركز فيه كيتون على فحص المؤشرات اللفظية وغير اللفظية التي تتضمنها صيغ التحية، للوصول إلى الكيفية التي يتم من خلالها خلق وتشكيل الشخصية كما تمّ تصورهما (الفتوي). وهنا قام كيتون باستخدام نموذج موس Mauss للتبادل وتطبيقه على أنواع صيغ التحية عند السادة والقبائل من حيث معانيها وشروطها ومتى تكون متوازنة أو مسهبة. وقد ركز على تلك الصيغ من خلال دراستها في مناسبات جلسات القات والأعراس. وقد توصل كيتون إلى أن السيد يقدم نفسه من خلال صيغ التحية التي يستخدمها: الصيغة المتوازنة مع الدعاء كأيقونة للشخص الورع كما أنه يرد التحية بمثلها أو أحسن منها ويتوقع تحيةً مسهبةً ممن هم أدنى منزلة منه دون أن يكون ملزماً بردها، أما القبيلي فيقدم نفسه كشخص شريف من خلال الرد المتكافئ للافتتاحية، فالتكافؤ في التواصل هو تعبير عن التكافؤ في العلاقات الاجتماعية.

وتركز مارثا موندي في دراستها (اللباس الصناعي: في الفترة ما بين 1920 - 1975) على موضوع التراتب الاجتماعي في مجتمع حضري (المجتمع الصناعي) عن طريق أحد رموزه وهو الزي حيث حللته وفقاً لـ المرتبة الاجتماعية والجنس. وقد اعتمدت في جمع بياناتها على روايات كبار السن إضافة إلى المصادر العربية والأجنبية التي اهتمت بالموضوع. وترى موندي

أن الزي يمثل ظاهرة اجتماعية تخضع للأعراف والتقاليد وهي تعكس الترتاب الاجتماعي لفئات المجتمع. فهناك اختلاف في الزي بين سكان المدن وأبناء القبائل. كذلك بين سكان المدينة ذاتهم حسب المهنة وتقسيم العمل. وهكذا يبرز اللباس من خلال ذلك كرمز وعلامة دالة على الهوية الاجتماعية. وتستعرض موندي ذلك من خلال تتبع كل من لباس الرجل والمرأة في مناسبات مختلفة، وتقارن بين الدلالات الثقافية لزي كل منهما. وبالنسبة لمجتمع الرجال ترى أن الخناجر وأغطية الرأس واختلاف أنواعها وأشكالها وزخارفها تدل على الفروق التراتبية لمكانة معتمريها كما تعكس دور الرجل في المجتمع السياسي، وتمثل على ذلك بذكر أنواع الخناجر وأنواع أغطية الرأس (مسمياتها - عناصرها - طريقة لبسها - الفئات الدالة عليها...). أما في عالم النساء فلباس المرأة لا يعكس فروقاً تراتبية كزي الرجل وإنما يعكس فروقاً إقليمية. وقد استعرضت لباسها في مناسبات مختلفة وبالذات الأعراس واحتفالات ما بعد الولادة كذلك أصناف الحلي وطريقة لبسها مفرقة في ذلك بين المرأة الكبيرة والصغيرة، الريفية والحضرية. وتستطرد موندي في وصف جزء هام من لباس المرأة وهو الحجاب ورمزياته، حيث ترى أن الرجل إذا كان يؤكد هويته الاجتماعية من خلال لباسه فإن المرأة بالمقابل تخفي هويتها بالحجاب الذي يعزلها ويقصيها عن الرجال الغرباء، إضافة إلى مدلولاته الثقافية والرمزية المتمثلة في كون تغطية المرأة لجسدها هو في حقيقته رمز لتمسكها بقواعد الجنس التي تحدد موقعها بالنسبة للتنظيم الأبوي (البطريركي) للسلطة السائدة في المجتمع. كما يعبر أيضاً عن شرفها الذي يعد تمثيلاً لشرف الرجل. أما عن مدلولات الحجاب لدى المرأة ذاتها فهي لا تعتبره حملاً ثقيلاً بل حماية لها من أعين الغرباء، كما أن للحجاب دلالة أخرى تتمثل في استخدامه كرمز للمكانة الاجتماعية حيث يدل على مقدرة رجال العائلة على توفير احتياجات المرأة بحيث يوفرون عليها الاختلاط مع الغرباء. وتفرق موندي في هذا المجال بين دلالة الزي عند كل من الجنسين من منظور الذات والآخر. فبينما يرى الرجل في عالمه أن لباس المرأة يرمز إلى الحماية والإقصاء، ترى فيه المرأة من منظور عالمها دلالة على المكانة

الاجتماعية حيث يفرق الزي بين نساء المدينة والقرية.. والفقراء والأغنياء. وترى موندي أن إيديولوجيا اللباس قد تغيرت في الفترة الراهنة نتيجة لعدة عوامل من أهمها: التغيرات السياسية والاقتصادية، والهجرة للخارج، واختراق البضائع الاستهلاكية لسوق اليمن إضافة إلى تغير الذوق الجمالي نفسه. وهكذا فإن تغير اللباس وميل إيديولوجيته الحالية إلى المساواة هو تغير في رمزياته نتيجة لواقع متغير.

تجمع المحررة دراسات الباب الثاني تحت عنوان (البنى السياسية، القانون، السلطة والشرعية) وهذه الدراسات تختلف عن سابقتها من حيث الموضوعات والمنطلقات النظرية. فدراسة دان فريسكو (السبيل والغيل: الأبعاد البيئية لتقاسم المياه في اليمن) هي دراسة في الإيكولوجيا الثقافية حيث ركز على مقارنة نوعين من أنظمة تقاسم المياه: مياه السيول ومياه الغيول أو الينابيع، وتحديد العوائق المتصلة بكل منهما وكيف يؤثر ذلك على التنظيم السياسي للقبيلة في اليمن. وقد جرت الدراسة الميدانية في وادي الأهجر الواقع في المرتفعات الوسطى لليمن حيث بدأ فريسكو دراسته بإلقاء الضوء على النظامين السابقين فأشار إلى أن السيول الموسمية تستخدم لري الأراضي الزراعية الساحلية في مقابل الغيول التي تستخدم لري المدرجات الزراعية الجبلية. وقد قارن بين الاثنين من ناحية: طبيعة الأراضي التي تجري فيها - الترتيبات والوسائل المستخدمة، والحقوق والقواعد المتصلة بتقسيم الماء. وقد ذكر عموماً أن الري بمياه السيول يتطلب تعبئة عامة للجهود، كما أن توزيع الحقوق في الماء بين أعلى الوادي وأسفله تتم وفقاً للقوانين العرفية ولا بد من مشرف يقوم بتنظيم ذلك، وفي حال وقوع خلافات محلية حول الماء فتحل من قبل مشايخ القبيلة. أما إذا كانت الخلافات بين مجموعات أعلى الوادي وأسفله فإنها تحال إلى القضاء والمحكمة الشرعية. وبالنسبة للغيول يرى فريسكو أن نظامها يختلف، فهي تسقي مدرجات جبلية عن طريق مائها الذي يجمع في بركة ويوزع عبر شبكة قنوات تمتد من أعلى الوادي إلى أسفله، وترتبط الأحقية بالماء بملكية الأرض ذاتها، وبصفة عامة لا توجد مشاكل بين أعلى الوادي وأسفله من ناحية تقسيم الماء. ويتطرق فريسكو

لناحية هامة وهي أن طبيعة تدفق الماء ذاته والعوائق البيئية تؤثر على خيارات تنظيم المياه، فالسيول مثلاً موسمية أما الينابيع فدائمة، وتبعاً لذلك تختلف خيارات تنظيم الماء واستخدام التكنولوجيا بل وحتى مشكلات التوزيع نفسها، نتيجة اختلاف شبكات التوزيع. وينعكس ذلك كله على قيمة الأراضي ذاتها (فبينما تتساوى قيمة الأراضي في نظام الري بالينابيع، تختلف قيمة الأراضي في نظام السيول تبعاً لبعد الأرض أو قربها من مجرى السيل). كما تؤثر طبيعة تدفق الماء على الأدوار الاجتماعية حيث تكون الحاجة ماسة لأدوار توزيعية تشرف على توزيع تدفق الماء في مجتمع السيول الساحلية بعكس مجتمعات الينابيع الجبلية التي لا تحتاج لمثل هذه الأدوار. وقد خلص فريسكو إلى أن التنظيم السياسي للقبيلة متكيف تماماً مع تقاسم مياه الينابيع في المرتفعات، بينما يواجه ضغطاً سياسياً في سياق أنظمة السيول الموسمية وذلك لأنه غير قادر على التعامل مع مسألة التعبئة الجمعية وتسوية النزاعات بين أعالي الوادي وأسفله، ولذلك تحال القضايا إلى المحاكم. وهكذا أبرزت الدراسة وبعمق أهمية تقاسم الماء كأداة مفاهيمية لإدراك مدى ارتباط المشاكل البيئية بالاهتمامات الثقافية الأوسع.

أما بول درش في دراسته (الأئمة والقبائل: كتابة التاريخ وتمثيله في اليمن) فيحلل النظام السياسي في اليمن الشمالي من زاوية رؤيته لطبيعة العلاقات بين الأئمة والقبائل والتي يرى بأنها اتسمت بدورات متلاحقة من التحالف والصراع. وقد تبنى درش هنا رؤية ابن خلدون للدولة الإسلامية وأنها نشأت نتيجة الغلبة لا نتيجة العقد الاجتماعي. كما استعان أيضاً بما أورده غيلنر في تفسيره لدورات التغير القصيرة في مجتمعات شمال أفريقيا وعلاقتها بالإطار الديني والعلاقة بين الريف والمدينة. وقد اختلف مع غيلنر في نقطة جوهرية، فبينما يرى غيلنر أن العلماء هم النخبة الدينية المسيطرة والقادة الطبيعيون للمجتمع يرى درش أن هؤلاء العلماء يخضعون لسلطة القبيلة التي تدمهم بالحماية وبالتالي تقع مؤسساتهم التعليمية في قلب ذلك النظام القبلي. وهكذا تشكل القبيلة نظاماً كلياً يحوي العلماء أيضاً مما يلغي التمايز بينها وبين المدينة الذي تقوم عليه تحليلات غيلنر. وقد تطرق درش في دراسته

لمحاور عديدة شملت: القبيلة، الإمامة ومنافسوها، تشكل الدولة والزعامات القبلية، وأخيراً الدولة الوطنية الحديثة. وفي معرض تحليلاته توصل إلى أنه إذا كانت العصبية هي المحرك للتاريخ السياسي في نظرية ابن خلدون فالقبيلي المحارب هنا هو الذي يصنع الأئمة ويخلعهم. كذلك يرى أن القبيلة ليست وحدة إنتاجية أو تبادلية كذلك ليست وحدة تضامن أو وحدة سلالية، وإنما القبيلة عنده عبارة عن (كيان خيالي) تحكمه قيم أخلاقية كالعدالة والشرف والمساواة والاستقلالية وحماية من يقع تحت مظلتها، وبالتالي فقدرة القبيلة على الاستمرار وإعادة إنتاج ذاتها لا يكمن في قاعدتها المادية أو وضعها القانوني وإنما في التاريخ المتخيل كما تصوره كتاباتها (واستشهد بنماذج من الأدبيات القبلية كما لدى الهمداني). وعند انتقاله للإمامة يحلل درش في البداية الدولة بمفهومها الغربي والعربي ويقارن ذلك بالنظام السياسي الإمامي، ويرى أن ذلك النظام لم يكن دولة وإنما شبه دولة متممة للقبيلة، كما وضع التوتر الذي ساد بين القبيلة والإمامة لتعارض القيم الأساسية لمشروع الإمامة المتمثلة في الوحدة الأخلاقية مع قيم الكيان القبلي القائم على التجزؤ. ومع هذا يرى في النهاية أن الإمامة والقبيلة لا يمكن فصلهما عن بعضهما.

أما برنكلي مسيك في دراسته (الكتابة العدلية: التناقض والاقتصاد السياسي في الوثائق الشرعية اليمنية) فيناقش قضية السلطة النصية وإشكالية العلاقة بين النصوص الكتابية والشفهية في الثقافة الإسلامية، ولماذا الميل أكثر إلى الكلمة الشفهية منه إلى النص الموثق في أدبيات القضاء الإسلامي وقواعده الكلاسيكية. ويتمحور اهتمام مسيك في دراسته حول أمرين: كيفية تطور الوضع المفاهيمي للوثيقة الشرعية، وما هي العلاقة بين الممارسات الإنسانية وبين تلك الوثائق الشرعية التي تمثلها. ثم كيف تطور المذهب الفقهي الزيدي في اليمن نحو الاهتمام بالتوثيق وبالوثائق الشرعية؟ ومن هنا تحاول الدراسة طرح إشكالية العلاقة الجدلية بين القانون والاقتصاد السياسي وبين الأشكال القانونية والأنشطة الإنسانية الملموسة. وفي معرض دراسته يلقي مسيك الضوء على تصور المسلمين أنفسهم للكلمة المكتوبة مقارنة مع تصور الحضارات الأخرى، ويخلص إلى أن الكتابة تعتبر لديهم موتاً للمعنى

بعكس الكلام المنطوق الذي فيه إحياء ومصداقية أكثر. ويشرح لنا إشكالية هذه العلاقة كما تمثلت في عملية تدوين القرآن والأحاديث النبوية.. وكيف اضطر المسلمون إلى التدوين بعد موت الرسول (ص) بعد أن كان القرآن والسنة محفوظين في الصدور. كما استعرض متدرجاً تطور الكتابة العدلية في الفقه الإسلامي منذ البدايات الأولى حتى المدارس الفقهية الأربعة، إضافة إلى المدرسة الفقهية الزيدية في اليمن ثم في عهد الإدارة العثمانية وصولاً إلى الوضع الحديث بعد الثورة. وفي كل ذلك تمّ تحليل تطور الكتابة والسجلات العدلية مقارنة بالنصوص الشفهية ومدى علاقة ذلك بالظروف السياسية والاقتصادية المتغيرة في الحياة اليمنية، ومدى انعكاس واقع الممارسات اليومية فيها، ولا ينسى مسيك في خضم ذلك أن يقدم لنا قراءة تحليلية لبعض الوثائق الكتابية مع طرح وجهة نظره في دلالتها على العلاقة بين القانون والممارسة من جهة، وعلى العلاقات الاجتماعية والإنتاجية القائمة في المجتمع من جهة أخرى.

وفي دراسته عن (كومونة صنعاء: السلطة الحضرية والشرعية الدينية) يلقي فرانك ميرميه الضوء على تساؤلات هامة حول ماهية العلاقة بين السلطة والظروف التاريخية وجدلية العلاقة بين القبيلة والمدينة، كذلك إشكالية شرعية السلطة ذاتها. وذلك من خلال إلقاء الضوء على ما حدث في القرن التاسع عشر من بروز سلطة حضرية في صنعاء تضافرت على قيامها عدة عوامل سياسية واقتصادية كان منها الظروف الاقتصادية المتردية آنذاك إضافة إلى الصراع بين الأئمة وما أدى إليه من فوضى عامة.. كل ذلك جعل سكان صنعاء يشعرون ويقيمون سلطة أهلية (كومونة صنعاء) والتي تحددت مهامها في: حماية المدينة والدفاع عنها - الاستقلال الإداري بإضافة الجزية إلى ميزانية المدينة - إيجاد قانونها العرفي الخاص (العرف السياسي لعقال المدينة). وهكذا تحققت معايير تعريف الكومونة وفقاً للنموذج الغربي عند فيبر والتي حدد خصائصها بـ التحصينات - السوق - القانون الخاص - الأشكال التنظيمية - الاستقلال. ومن خلال مناقشة إشكالية شرعية السلطة توصل ميرميه إلى أن هذه السلطة القائمة على العرف ظل استقلالها منقوصاً

والسبب هو عدم قدرتها على ترسيخ شرعيتها الدينية من خلال رموزها المتمثلة في إمامة صلاة الجمعة وإقامة الحدود. لذلك فشلت الرموز الدينية القبلية التي استخدمتها كطقوس يوم النشور وإبقاء منصب العامل المعين من قبل الإمامة. وهكذا أدى غياب الشرعية إلى سقوط هذه السلطة وعدم استطاعتها تحقيق إجماع سياسي داخل المجتمع الحضري من خلال قانونها العرفي إضافة إلى ما أحدثه تدخل قوى خارجية من مساعدة على سقوطها (التدخل التركي).

المجموعة الأخيرة من الدراسات أدرجت تحت عنوان (الدولة الوطنية الحديثة والثقافة الشعبية: الهوية والرموز) وقد عالجت دور الدولة في خلق وتعزيز هوية وطنية مشتركة من خلال استخدامها المؤسسات العامة أو الرموز الدينية والثقافية المحلية بعد تحويلها إلى رموز ثقافية وطنية. ضمن هذا الإطار دارت دراسة ألكسندر كينتتش (زيارة أضرحة الأولياء في حضرموت) حيث تناول الدلالة الرمزية والثقافية لزيارة قبور الأولياء، وكيف تغيرت تلك الدلالة فيما بعد تحت تأثير إيديولوجية الحركة الإسلامية الإصلاحية والحزب الاشتراكي اليمني. وقد بدأت الدراسة بإلقاء الضوء على ظاهرة تقديس الأولياء في حضرموت من خلال ارتباطها بالسياق التاريخي والاجتماعي للمنطقة، حيث كانت حضرموت منطقة تعج بالفوضى والحروب القبلية ولكن ظهور السادة ومناطقهم المقدسة (أضرحة الأولياء) كان بمثابة مؤسسات تعويضية قام المجتمع بخلقها للمحافظة على الاستقرار وتعويض غياب دور الحكومة المركزية. وقد استعرض كينتتش مؤسسة تقديس الأولياء من خلال الإشارة إلى مفاهيم مثل الولي، الحوطة ومكانتها الدينية، كذلك الضريح وكيف تتجسد فيه السلطة الروحية للولي بعد موته، كما تطرق لأنواع الأضرحة الرئيسية والفرعية وما يرتبط بها من طقوس وممارسات موسمية أو دائمة، كذلك ما يصاحبها من أسواق ورقصات شعبية وجلسات صوفية ومدارسة للكتب الدينية. وهكذا من خلال امتزاج ممارسة تقديس الأولياء بشكل كبير مع التراتب الاجتماعي السائد فإن السادة (الذين يديرون هذه المؤسسة) يعيدون إنتاج سلطتهم ويؤكدونها. ويرى كينتتش أن مؤسسة تقديس الأولياء في حضرموت

قد اصطدمت بعاملين :

● الحركة الإصلاحية السلفية المتأثرة بالفكر التحديثي في مصر وأنصاره في مجلة المنار، وكذلك بالفكر الوهابي في السعودية. ورغم كل محاولتهما فقد فشلت هذه الحركة في اقتلاع جذور هذه المؤسسة المتغلغلة بعمق كتندين شعبي في حضرموت.

● الحزب الاشتراكي اليمني الذي نجح إلى حد ما في مصادرة دلالات تلك الطقوس من خلال تحويل زيارات الأولياء إلى مهرجانات شعبية وطنية احتفاءً بذكرى المدافعين من أبناء الجنوب ضد الغزو البرتغالي. وهكذا لم يبلغ التراتب الاجتماعي فقط بل دمج الوطني بالطقس الشعبي الروحي. ومن خلال ذلك كله فرضت الدولة سلطتها كمؤولة وحيدة لهذا التاريخ.

أما نجوى عدرة في دراستها (رقصة البرع والانتماء الوطني: خطوات نحو الوحدة) فتناقش كيفية تحول أحد الرموز القبلية وهو رقصة البرع إلى رمز وطني يعبر عن هوية مشتركة، وكيف انتقلت هذه الرقصة من المناطق الريفية إلى الميادين العامة في المدن، وانعكاس هذا على الرقصة ذاتها وما دخل عليها من تغير في الإيقاع. ومدى ما يعكسه ذلك من تحولات إيديولوجية نحو الهوية الوطنية الموحدة. وقد قدمت عدرة في إطار ذلك وصفاً للعناصر البنيوية والرمزية لرقصة البرع، وربطت بين تلك العناصر وبين مفهوم القبيلة والقيم المرتبطة بها، وكيف أصبح البرع تعبيراً عملياً عن الهوية القبلية للإنسان اليمني. ولكن كما وضحت عدرة ونتيجة لمؤثرات عديدة منها: العوامل الاقتصادية والتغيرات السياسية، طرأت تحولات على الهوية الوطنية القبلية وأصبح التأكيد أكثر على الإنتاج (مزارع) وليس على القتال (قبيلي). إضافة إلى ما ساهمت به وسائل الإعلام ومؤسسات التعليم العام من دعم لمفهوم الهوية الوطنية، كل ذلك انعكس على رقصة البرع ذاتها بتغير إيقاعها ومدلولها الرمزي حيث أصبحت من رموز الوحدة مثلها مثل الشعر والغناء والنشيد الوطني. وهكذا تواءمت القيم القبلية مع متطلبات الدولة الوطنية وتحول البرع إلى تجسيد للمواطن اليمني الجديد.



أما توماس ستيفنسون في دراسته (الأندية الرياضية والاندماج السياسي في اليمن) فيلقي الضوء على أهمية الرياضة في تعزيز الإجماع الوطني الذي تسعى الدولة إلى تحقيقه في مجتمع متنوع ثقافياً كاليمن. وقد بنى ستيفنسون المنهج الوصفي الذي سعى فيه إلى تقديم تحليل تاريخي اجتماعي للرياضة في اليمن وألقى الضوء على الأندية الرياضية من خلال البيانات الإحصائية المتعلقة بها مستعرضاً أعدادها، ومناطق انتشارها، وتحليل البنية التنظيمية لها. وقد أبرزت الدراسة أهمية الأندية الرياضية كجمعيات طوعية محايدة سياسياً استطاعت الدولة أن تنظمها عبر إطار رياضي وطني شامل. وقد انتشرت في مناطق واسعة في الريف، واستطاعت أن تتجاوز الانقسامات الداخلية وأن تعزز هوية مشتركة عن طريق خلق شبكات لدمج المناطق الريفية بالنظام الوطني. وهكذا كان لتلك الأندية الرياضية دورها في تعزيز الاندماج الاجتماعي ودعم الهوية الوطنية وإلغاء الحواجز الاجتماعية المحلية.

يشكل هذا الكتاب بلا شك خطوة رائدة في مجال الدراسات الأنثروبولوجية المترجمة لا سيما تلك المتعلقة بالبناء الثقافي والاجتماعي لمناطق جنوب الجزيرة العربية. فهو يتضمن خلاصة فكرية غنية تجمع بين العديد من الأطر والموجهات النظرية في مجال الأنثروبولوجيا. كما نرى أنه يمثل زاوية إطلاله على رؤى وتصور الآخر لثقافتنا ومن ثم قد يشكل دفعة لنا ليس للحوار والمواجهة فحسب وإنما المساهمة في صياغة وإنتاج واقع جديد لأنثروبولوجيا عربية.

